

《東華漢學》第 24 期；157-194 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2016 年 12 月

回歸人存在的真實性——譚家哲「論語學」芻議

李德材*

【摘要】

本文主要用意在於，試圖把握譚家哲先生解讀《論語》的總綱領——人存在的真實性；並參酌諸家註解以闡揚譚先生「論語學」之根本精神及哲學基礎。本文指出，譚先生「論語學」的根本綱領為（一）平凡而真實的人性之道，（二）「無我」與「為他（人）」的德行之學，（三）以禮樂人文為基礎的共同體之道。最後，本文強調，譚先生《論語平解》一書的出版，足以給當代《論語》詮釋帶來重要啟示意義。

關鍵詞：論語，譚家哲，真實性，人性

* 朝陽科技大學通識教育中心副教授

一、前言

《論語》作為儒家最主要的經典，理當為中國哲學界詮釋儒家思想之焦點。然則，或許是《論語》「表面上」之庸言庸行，似乎缺乏宏大的「理論結構」體系；相較於宋明理學論述之蓬勃發展，學界對於《論語》的系統性論述仍顯得不足。

譚家哲先生早年留法，原致力於西方哲學；待無意中接觸到《論語》，卻發現所讀種種西方哲學典籍，其體系之龐大與精密，都無一能與《論語》之寫作與編纂相比擬¹。所撰《論語平解》一書，集訓詁、考據、版本校勘及義理於一身，論理精闢，意義層次分明，發幽顯微，認為《論語》在表面上看似平淡無奇的言論中，實蘊含著中國傳統特有的生命整體洞見²。

質言之，以譚先生《論語平解》之原創性與豐富性，該書任何一篇，甚或諸多章句，都足以成為特定論述的主題。本文主要用意則在於，試圖把握譚先生解讀《論語》之根本綱領，並參酌諸家註解以闡揚譚先生「論語學」之根本精神及哲學基礎。

¹ 當然，認為《論語》的篇章結構具有某種系統性的，譚先生可能不是第一個。例如，南懷瑾先生就主張，《論語》的篇章結構是相當有系統的。例如，南先生認為，《論語》「第一篇〈學而〉是講個人做學問的內在修養，接著下來第二篇〈為政〉則是講學問的外用」等。當然，這樣籠統的論斷不見得真正把握了《論語》篇章之根本精神，且未及於章節間之細部聯繫，難以與譚先生之論斷相提並論，但至少是肯定了《論語》之編纂具有某種程度之系統性。參見《論語別裁》（臺北：老古文化出版公司，1976）。

² 依譚先生，《論語》的篇章結構謹嚴，條理分明：〈學而篇〉專論（人）之總綱，〈為政篇〉專論人之真實性，〈八佾篇〉專論禮樂人文之道，〈里仁篇〉專論仁與君子，〈公冶長篇〉論社會與世俗存在，〈雍也篇〉則統論中庸之道，〈述而篇〉闡述生命之道，〈泰伯篇〉專論德行之真實性，〈子罕篇〉論自我議題並兼論孔子，〈陽貨篇〉則強調對於虛假性之駁斥。至於另外十篇，譚先生雖未再論，但亦標出其主題結構。見譚家哲先生《論語平解：選篇》（臺北：漫遊者出版社，2012），頁 53-54。本文下引該書文字，將直標該書篇章頁碼，不另加詳細書目註解。

二、譚先生「論語學」之綱領

譚先生《論語》解讀之根本綱領可從以下幾個方向加以說明。

（一）平凡而真實的人性之道

就《論語》的主題來說，譚先生直指《論語》不同於西方哲學之著力於思想或形上學等本體論的建構，而以「人」以及「人倫」為對象。所謂的人，首先更從其「人性」以言之。

依譚先生，所謂的人性應從兩方面說：一為人心，一為人實然之存在有限性；一內一外。作為人的本性，既有其內在之心，也有其外在必然事實上之限制（如人倫關係或社會規範等），「性」乃從此內外關係而言之。當這個關係越是由內在的人性本身而非外在世界的影響而產生時，則越見人之真實性——所謂的人性本善便是相應於這人存在的真實性（美善）與外在限制性而言的。因此，人性既非某種超越之事，亦非某種單純之「事實」，而是存在於此外在事實之必然性與內在美善的「真實性」間。這樣的人性一方面因外在必然性之限制而顯得平凡有限，一方面又因內在的真實性而顯得美善。因而可以說，「置於天地間，人性故是一種以人美善為本之樣態，一種人存在美善的模態；亦對人世言唯一真實之樣態」³。所謂追尋人存在的「真實性」，就是將一切價值本於平凡而真實的人性之道為依歸，而非追尋某種超越的對象（如神、上帝或良知主體等）。

³ 本段所述及引文見譚家哲先生《詩文學思想：卷一》（臺北：漫遊者出版社，2014），〈序論〉，頁 25-28。從「心性論」的角度也可以說，人性固然主於人心，人心也有仁義禮智等德行之心的擴充（這個能擴充的心並非所謂的超越意義的心體）；人乃隨著外在所具體呈現的事情或事實之限制而有種種「心」的感受。在這種有限的心伴隨事情而有之感受進程中，更突顯人性非某種超越的「實體」，我們才對於人性整體發展有更深入的理解。見《論語平解》，頁 642。

(二) 德行之學：「無我」與「為他（人）」之學

本於作為人類存在整體價值方向的平凡而真實的人性之道，譚先生認為《論語》對於個體人格之根本嚮往與價值方向，首要的就是追求一種「無我」的精神。「無我」不同於超越的道德主體性之追尋，它只是基於平凡而真實的人性之道而存在，並落實於人與人之間的倫理關係中，以貫徹某種徹底的為他（人）之學。所謂的德行便是致力於這種無我為他的人倫之學，就是致力於個體自身「德行」的努力。就此而論，一方面《論語》賦予人作為個體之「最高獨立性」——個體德行本身就具備最高無上的價值；另一方面，所謂的致力於個體自身「德行」的努力，也就是致力於上述無我精神與為他之學的貫徹。所謂的己立立人，「仁」作為德行之本，非僅止於仁者愛人；而是，因人能無我地致力於「他人之能成為人」（立人）之肯定與努力⁴。

(三) 禮樂人文為基礎的共同體之道

所謂對於人性存在的真實性或個體德行之追求並不能脫離此人倫關係所構成的「共體性」議題——《論語》便以禮樂人文作為這種共體性之基礎。例如，依譚先生的詮釋，《論語》中，禮並非只是規範或法制議題，而是人類存在整體理想之道，其根本精神就在「和、敬、情感（愛）」。樂與禮之內在實質是同一的，為人類共體存在之兩面。禮從人行為的直接性言，樂則從內在心志或感受言，使人感受生命整體存在的喜悅及創造的活潑性，樂因而統括了一切與作品有關的創造活動⁵。

至於文，則包括了一切人類文明進程中所涉及的語言、文字、文學、藝術、禮樂乃至制度等文明（化）創制在內；所謂「興於詩，立於禮，成於樂。」〈泰伯〉，廣而言之，詩禮樂這三者都是「文」的內涵，故

⁴ 參見《論語平解》，〈儒學後論〉，頁 642-643。

⁵ 《論語平解》，頁 254-255。

孔子施教首重「文」。詩是對於人性美善之境的興發，禮則是共體中相處之正道，樂則是人對性靈之嚮往，並對存在整體有所感而生的悅樂。因此，詩禮樂這三種「文」乃以人類更長遠的德行之成就為本⁶。而這種德行成就也就融攝了人類共體存在之道。例如，「為政」就是具體實踐此共體之道的方式⁷。

以上我們據譚先生的觀點，將《論語》之根本綱領統括為三大方面。以下將據其所涉及的相關議題一一加以闡述。

三、平凡而真實的人性之道

(一) 對於超越的實體論之批判

譚先生解讀《論語》的第一個基本精神就是，作為儒家最主要經典的《論語》，不同於西方哲學之以「存有」（Being）或物等為首要關懷，而只是立足於平凡而真實的人以及人性。因為以「存有」真理之探究為首出，而存有的真理必然是「超越的」（transcendental）——超越於作為存有者（beings）之人與物；因此存有的真理所成就的便是超越的真理。以物為首出，所成就的便是「物理」的真理。而《論語》所成就的是屬於人的「道理」：

中國的典籍，都是立足在為人這一基礎上，非立足在單純物自身之窮究上，因而不曾隨物之偏而偏，始終有著對人而言正道之完整性……中國與西方之不同，因惟其以人性之真實性為終極，非以超越之真實或物理之真實，而是以人之真實為唯一真實者。以超越或物理之真實為真實有可變性，故有理論與體系之可能，以人性之真實為真實無可變性，故即為恆一的經，此即中國經學⁸。

⁶ 同前註，頁 506-511。

⁷ 譚先生認為，《論語》之「為政」除了指具體的政治行動外，也包含任何人倫關係的實踐在內。

⁸ 引文見譚家哲先生《論語與中國思想》（臺北：唐山出版社，2006），頁 8

當然，這一論斷可能會引來，例如牟宗三先生等當代新儒家人士的異議。眾所周知，牟宗三先生及當代新儒家，以宋明理學陸象山、王陽明及胡五峰、劉蕺山兩系為主流，視人性的本質為一超越的實體（性體）；而此性體實等同於一超越的心體——作為道德主體性意義的良知。進而，在「心—性—天」合一的理論基礎上，統攝了《論語》之「仁體」（仁也被視為一超越的實體，其意義實等同於天道實體之創生）。據此，牟先生建構所謂的「道德形上學」或「本體宇宙論」理論系統以籠罩儒家哲學⁹。

反之，譚先生的《論語》解讀從根本上撇除這些超越的實體論體系¹⁰。如上所述，人存在的真實性就本於人性之道。人性的「本質」並非某種超越的原理或實體，沒有什麼超越意義的主體心可以資始萬物；沒有一個可以超越而永恆絕對普遍存在的心或人性——人性的存在或心的感受只能在事實的限制中被「平實地」顯示。就此而論，所謂的人性的「本質」實顯示於個體以及人類生命存在之歷史發展中。但人類的存在或作為有真實與虛假性，人真實的存在就是本於人性之道，虛假的存在就是背離人性之道。

依譚先生，人類存在若回歸於人及人性，則此真理即為「道」（人性之道）。人性既然是人類存在整體發展歷程中之「事實」，那這個人性發展事實中所顯示的價值或意義方向又是什麼？《論語》罕言性與天道，但謂「性相近，習相遠」〈陽貨〉。依譚先生解讀，孔子言性相「近」而非言性相「同」，此乃就人性發展的結果，而非人性本身以言之。意指，人類若依人性所顯示的價值方向（道）而作為或存在，則可一體親

與頁 20。

⁹ 依牟宗三先生，（良）知體明覺是道德的實體，同時亦是存有論的實體。自其為存有論的實體而言，它是萬物底創生原理或實現原理，是乾坤萬有之基，是造化精靈，並由此開出存在界的一切。參見《現象與物自身》（臺北：學生書局，1984），頁 92。

¹⁰ 有關譚先生對於西方形上學及相關的超越的實體論等之批判性論述，參見其《形上史論》（臺北：唐山出版社，2006）。

近；「習」則指人類一切作為與實踐，若人類之作為非本於人性，則使人類相互遠去而無法成就真實的人性。那這個能使人類一體親近的人性之道（人性整體所顯示的價值方向）又是什麼？就是追尋人存在或作為之「真實性」——這個真實性存在於人類種種作為及多重存在向度中，是人類一切德行之核心基礎。因此，對於人存在的真實性向度之追尋，便非尋求任何超越意義的對象，而只是基於「平凡的」（而非超越的）人性之道。所謂「人之生也直，罔之生也幸而免。」〈雍也〉，若隨順本然的人性而生活即為直；反之，背離此真實的人性而虛偽地活，即便能生存也是純屬僥倖。至於人類作為之虛假性則在於：在人類之外另求終極真理（如神或任何超越性的實體等）之偽，以及因後天環境之影響而導致求道歷程之偽¹¹。

要之，譚先生再三強調，「西方思想都先在尋求一種自此世外或在人性外之真理，因而從不視此世或人類本身可具有真理性……只有人類才是唯一具有真理之對象，這是中國思想從來之立場」¹²。人或人類存在整體之作為或歷史，就是人性的顯示歷程。此一顯示歷程或有可能背離人性本身而導致虛假性，而存在或作為之真實性則在於本於此人性本然之道而發展。人類存在之真實與虛假性之唯一判準也就只在於是否相應於真實的人性——「人性本身」成為真理唯一的判準。

（二）作為「處境」意義的人性

依譚先生，「所謂人，應先從其人性言，非從人之作為自我言」，而人性乃就內外間的結構關係而言之。蓋人性一方面固然主於人心而有惻隱、羞惡、辭讓等之感受，甚且可充擴為仁義禮智四者，此皆為人性所期盼者。另一方面，本於人性內外關係，人在一切作為中，「心」的感受所涉及者，便不應該純然考慮「自我」之事或欲望¹³。這裡，就是

¹¹ 參見《論語平解》，頁 594-596。

¹² 同前註，頁 121。

¹³ 同前註，頁 642

洞見到人的存在總是顯示為某種「處境」(Situation)——在處境中人心無法與事情脫離。因此，對於個體之人便不能從實體意義的自我甚至是「心靈」，而必須放到人性處境中加以理解；而個體的人性處境又必然聯繫或從屬於人類整體存在之整體處境環節¹⁴。〈學而篇〉首兩句：

1. 子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」
2. 有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」

〈學而篇〉總論人格真實之道。譚先生先指出「人單純作為人時之道理主要有兩方面：或從人自己個體言，或從人與人之人倫關係言。此即〈學而〉首兩句所論述者」。人之作為個體之人，首先涉及的是「我的處境」之意義理解問題，但是對於這個處境意義的理解又必須從其與人性其他處境意義（人倫關係）加以檢視。反過來說，「一切道理，故首先立於人作為一真實的人（君子）這人之主體人格上」，也就是一切整體處境意義又總是源於對我（個體）處境意義之理解。

依譚先生，「學而時習之」一句的意義並非一般的理解的「學習而時常練習」，而是：學習而有「時機」（時者，時間之義）以實踐此所學。而這樣的理解方式乃基於本章整體意義結構之層層轉進。蓋人之才學總盼望有為人所用或實踐的機會，此固然是喜悅的。然此處境又非掌握於我身上——我們對於處境也是沒有選擇性的。退而求其次，即便不能學以致用，「有朋自遠方來」，志同道合之友朋自遠方來而能了解自己的才學，自己亦能有所悅樂。然則，若連志同道合的友朋之理解都闕如：「人不知而不愠」，卻亦能無所抱怨或愠怒，則是崇高而無所求的主體人格之顯現了。如此，本章三句之詮釋扣緊不同處境而發，並相互

¹⁴ 有關「處境」及個體與整體之哲學相關論述，中文書籍方面可參閱羅姆巴赫(H. Rombach)著，王俊譯，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》一書，（上海：上海書店出版社，2009）。

聯繫而形成某種嚴密的意義結構整體性，豈非善解。更重要的是，對本章的解讀確立了《論語》強調的「無我」的主體人格精神，並貫穿於其他篇章（尤其是〈子罕〉），豈非善於無字句處求解¹⁵？

「其為人也孝弟」一章，譚先生表明「其為人」有兩層意義結構：既指「人之作為人本身」，也指「為他人」。而「人倫」的意義結構也有兩層：家庭中的人倫與國家社會中的人倫。從個體觀點看，此人倫也有「入」與「出」兩種處境：「弟子入則孝，出則弟」〈學而〉。從存在層面看，人倫問題便環繞著「事」而形成。此入與出二事便是孝弟與君子之「務」本（在位者之事務），二者皆是對於有能力者對於有所需者之致力而言，也是為人為事之全部終極與意義，亦為德行之所歸¹⁶。

再者，從整體意義結構看，有子這裡何以要特別強調孝悌？依譚先生，因為孝悌本身並非處於任何「權力」關係，而只是對於身近之老者以及少弱者之需要（孝養與關懷）而言之。於此，孝悌乃人性最真實的表現。依譚先生，人類的問題結構雖然複雜，但一言以畢之，若人與人之間都真能敬老慈幼並為其需要而致力，便已是人性至善之顯示了；再者，孝悌這人倫真實關係若能在國家社會中加以擴充，便是「仁」——仁主要指對無親屬關係的一般人倫關係之真實性而言。故謂「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其『為仁』之本與」，為政者之真實便以成就人之孝悌為務，孝悌乃為人存在之道之「本」。而「道」不離人，其終極實即「仁」而已¹⁷。

另一方面，朱熹註解此段，引程子之言「為仁以孝弟為本，論性則以仁為孝悌之本」¹⁸。朱子以「愛之理，心之德」論仁，顯然是從把心性視為某種恆久存在而不變的實體，及經由推論而產生的系統理論——

¹⁵ 有關譚先生對〈學而篇〉註解義理結構層級之探討，可參見吳冠宏先生細密的討論。見〈結構化《論語》的反思——譚家哲《論語與中國思想研究》初探〉，《鄭清茂教授祝壽會議論文》（花蓮：東華大學華文系，2013）。

¹⁶ 《論語平解》，頁 77-78。

¹⁷ 同前註，頁 80。

¹⁸ 見朱熹註，趙順孫纂疏，《四書纂疏》（臺北：新興書局，1972），頁 159。

人依循世界的整體圖像（理）以建構自身與在世界中的定位。如此，論性，即以作為世界圖像絕對普遍的系統之理觀之，即以仁（愛之理）為孝悌之本，仁終究只作為系統性之原理¹⁹。

譚先生則認為，孝悌從內言，是「為仁」之本；仁從外在言，是為終極。所謂「志於道，據於德，依於仁」〈泰伯〉，依譚先生，行為若從內容言則為「志」（道乃行為之內容），行為若從態度、方法言，則為「懷」（懷德）或「據」（德指行為之態度與方法）；從心之所向言，「志」言心之向外，「據」或懷則言心之向內²⁰。因此，當人真能致力於真實性的現實生活基本方式（如行孝悌），心志總是同時向外指向某種更為原初的意義整體或「道」的關係。如此，當作為個體的人真能「據於德」，即經由「為仁」之本的（行）孝悌而往內在經驗到，作為個體德行意義的「德」時，他同時也就是在踐行「依於仁」（仁從外言）。而無論道是作為譚先生所謂的「行為之內容」或作為某種宇宙整體意義，所謂「道不遠人」，道總是統合內外而言之；因此，「據於德」、「依於仁」與「志於道」實乃就同一個活動不同面向之描述：志於道，據於德，依於仁三者當下整體顯示²¹。

¹⁹ 對於西方實體理論及系統理論之相關批判，除了海德格（M.Heidegger, 1889-1976）外，德國哲學家羅姆巴赫（Heinrich Rombach, 1923-2004）更以專書進行全面性反省與批判。Cf. Heinrich Rombach *Substanz System Struktur — Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft.2.*, unveränderte Auflage (Freiburg/München: Verlag Karl Alber), 2Bände, 1966.

²⁰ 《論語平解》，頁 310。

²¹ 有關對《論語》的「仁」概念之相關研究，cf. Jun WANG (王俊), *Eine Vertiefte Interpretation Des Konfuzianistischen Begriffs "Ren" im Horizont Der Strukturphänomenologie* "Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology", vol. VII, no. 1/2010。該文主要是從「結構現象學」（*Strukturphänomenologie*）的角度，將存有者意義上的「我」（Ich）與作為整體關係的「仁」（Ren）取得意義聯繫，並從「仁」這一德性之兩個具體面向：「克己復禮為仁」與「仁者愛人」，闡述「仁」與活生生的生活結構之關係。

(三) 中庸：平凡而真實的人性之道

譚先生一再強調，西方自希臘時代以來，在社會組織方面，國家的存在位階便一直高於家庭，因此，西方國家以「公平正義」，作為人類存在的最高依歸——即以公平正義為人性存在的基本現象。問題是，在公平正義的旗幟下，人們在意的是權利義務之獨立性與個人自由之追尋，而非對於人之為人的基本道理，以及人倫關係或人的德行之努力。而儒家之重視仁，正如同家庭之不同於國家，它始終致力於人性的完成與實現，強調德行的優先性，要求人也不能偏離此人倫人性之道而發展；即使是政治上，也強調不能從國家由上往下，只強調法律與制度之執行，而不考慮人心人性之真實感受。因此，《論語》強調孝悌作為為仁之本，實與西方國家有相當大的不同²²。

西方國家以具有絕對普遍意義的公平正義為人性最高層次的意義結構，其主要的核心價值就是落實法治精神。我們知道，再周詳明確的法律都不可能窮盡人性複雜的處境及每一個具體的事件，因為法律的本質是系統原理的一環。反過來說，當人以「仁」為人性最高層次的意義結構，行仁者不必然要忽略社會的公平正義這一意義結構，但必然不會僅止於這一層級，且必然要從法律層級往更活生生、更具體、更人性化的仁這最高意義境界過渡或超越。

作為人性最高意義層級的仁，其實就是平凡而真實的人性之道，其根本精神就顯示為中庸之道：

1. 子曰：「雍也可使南面。」〈雍也〉
2. 仲弓問子桑伯子，子曰：「可也簡。」仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，無乃大簡乎？」子曰：「雍之言然。」〈雍也〉

²² 《論語平解》，頁 80-81。

依譚先生，〈雍也篇〉統論中庸之道，首二章則為中庸導論。同樣於文字之外解深意，《論語》論中庸以仲弓（雍）為代表，乃因仲弓出身微寒卑賤，雖有德行與賢能卻始終不得所用。其德行之中庸由第二章可見。例如，一般貧寒之士見上位者（子桑伯子）之「居簡」（儉簡）必然感同身受而稱是，然仲弓卻據中庸之道而加以批判（詳下文），足見仲弓本身之中庸之道的德行。如此，孔子以仲弓中庸之德實足以居王者南面之位，實表明中庸看似平凡無奇，卻已為至高的價值與德行，也是上至帝王下至一般人民（「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」〈雍也〉）一切德行之根本。

同樣基於意義結構之不同層次，譚先生首先指出，第二章的道理可從兩個層次加以界定：居與行。居為人之對自己言，行則涉及他人。而子桑伯子之「居簡行簡」乃表示他對人民身上行簡這庸道，對自己亦行庸道，故有所批判：「居簡而行簡，無乃大簡乎？」。依譚先生，「中」與「庸」不當無視處境的層次而全篇通用。亦即，中道必須用在自己身上，包含財務處理等；平常平凡的庸道則用於涉及他人或對象之事上。作為君王而普天下，在「天下整體」這一層次純然屬於人民百姓之事，已無所謂君王本身，故此時之庸道（使人民以平常心如實地觀照與生活），便是中道，中與庸合一。但在「個體作為」層次，始終有對自己與對他人兩個意義層次。此時，對自己應以中道，對他人則以庸道。亦即，由於子桑伯子之地位，其對自己之居在「奢、敬、簡」三者之間應選擇中道（敬）即可；而在個體作為層次上之庸道（行於他人或人民之事），則為行簡，不使對方有繁複困難受阻之感——在個體作為層次上，行庸道實即行簡。即伯子應「居敬行簡」而非「居簡行簡」，故謂「居簡而行簡，無乃大簡乎？」。

要之，依譚先生，在天下整體結構層次，平凡而平實的庸道就是中道——恰當於人類與人性之中道；在個體行作結構層次，因適用對象之差異，中道用於對自己，庸道（行簡）則適用於對他人之事。而無論中道與庸道，都有其「二序性質」（兩端結構）：中道乃在於使德性或任

何可欲之事上，無「太過」與「不及」之誤，乃為德行中之某種價值取向。庸道則蓋以人性平凡平實的價值為依歸，對一切存在的價值皆能一視同仁，即便是對於貧寒卑賤者，亦不生崇「上」而抑「下」之念，庸道故為關於價值判斷之一種德行²³。當然，就仁作為人性之整體結構而言，其所涉及的是相當複雜的德性與價值取向，這裡以中庸論仁不過是舉其核心精神而已。

(四) 人存在的真實性

1. 子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」〈為政篇〉
2. 子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」〈為政篇〉
3. 子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」〈為政篇〉
4. 子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」〈為政篇〉

依譚先生，〈為政〉論人存在的真實性，開頭四句分別涉及人存在之四個向度（意義結構層次）：（一）作為上位者，（二）作為人民百姓，（三）在人面對人關係中，（四）面對自己之生命中。

為政以德。「德」從執政者自身之德行言，「政」則從對他人言，指國家種種政令之頒布與執行。為政以德強調，治理國家及領導人民者必須朝德行方向，而非只是以涉及權力（如政令等）之種種作為以行之。故於為政以德後，即補充「譬如北辰，居其所而眾星共之」，即強調為政者主要不是憑藉一己之種種權力與能力，而必須以自身之德行感召他人，而使其他有德者共同從事。於此亦可見，人類一切作為中，德行而非權力，才是人類作為及人心所嚮往之真實。

²³ 有關中庸之道運用於個體層次與存在整體層次之具體事例，則請參閱譚先生〈雍也篇〉相關詮釋。

依譚先生，《論語》為政的內容主要有兩件事（另參見〈子路篇〉）²⁴：（一）使人民生活安定飽足。（二）對人性美善之教育與啟迪，即禮樂教化。至於為政的方法最重要的則是「正身」與「正名」。正身即上述為政者自身德行之正。正名一般被理解為「正名分」，但也有學者將孔子的正名思想區分為「正名物」、「正名分」與「正名本」三個層次，並強調以其涉及的意義世界或價值體系為基礎²⁵。譚先生則別有深意地指出，所謂「政者，正也」，正名是孔子為政的方法而非內容，它涉及自身之正（正身）與事情之正（正名）。為政者之正名即教導人民事情的「正確性」，更重要的是教人民事情或事物的「正面性」（事情與事物意義或價值之積極性或向上提升），故正名甚至被置於禮樂之前²⁶。

如此，為政者若果能正名，則能致力於為政涉及的意義結構層級的提升。首先能事成，此涉及人民生存與經濟層次之飽足安居；其次，事成則禮樂興。只有當人及事情能正面地真實，人性的美善與禮樂之道才能實現，此即「道之以德，齊之以禮，有恥且格」。因為，在禮與人性之前，人才有可能自覺地反省或為善。其中，刑罰被置於後面，因為，如果人民無法真正地理解事情的積極正面性並對人性美善的提升（禮樂）有所嚮往，則刑罰顯然也無法產生正面的意義，此即「道之以政，

²⁴ 子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」《論語·子路篇》

²⁵ 「孔子的正名思想基本上就是希望能達到名實相符，而這種名實相符，並不僅是認識上的結果要符合認識對象的認識之真，更是社會體制符合道德規範的倫理之善。將孔子的正名思想予以分析，可分為「正名物」、「正名分」與「正名本」三個層次，它們的關係是一體的多面向展現，包含著經驗器物、規範理分、價值意義與道德實踐」。參見李賢中〈孔子正名思想的現代意義〉，《第五屆「世界儒學國際會議」》（山東孔子學院：山東大學儒學高等研究院主辦），2012.9.27-29，網址，<http://www.confucius.gov.cn/Item/1981.aspx>，2013年5月發布。

²⁶ 《論語平解》，頁127-129。

齊之以刑，民免而無恥」，在刑政與非人性之前，人是不可能自覺地反省或為善的²⁷。

至於「詩三百」一章，譚先生認為此非言《詩》之內容而言其用心。從人之一般性說，人民百姓存在的心態之極致是「無邪」，即不以慾望之貪圖與取得而違逆人性時之懿美狀態。然而，此無邪並非人心可有之至高真實，若至高的真實當再從為政者之「以德」或自身之「至於道，據於德，依於仁」等德行以言之。「吾十有五而志於學……」一章孔子之自述平生即從人面對自身存在向度而言之德行，即生命之更真實更正面的成就。

四、德行之學與無我之道

（一）德行之學——作為德之本的禮、讓

依譚先生，〈泰伯篇〉論「德行」問題。而嚴格地說，德與行所干涉之對象有所不同。「德」乃指向自身，「行」則指具體的（如忠信）等之「（德）行」。因此，〈泰伯篇〉相關論述依序可區分為四個意義結構層次²⁸。

1. 子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。」〈泰伯〉
2. 子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」〈泰伯〉

²⁷ 依譚先生，「導之以……」是從上對下（無論是權力地位或能力意義上）之超越關係，「齊之以……」則是在平等地位中之面對言。而上位者對於下位者若真有所作為，也只能從德行以言之。至於在平等關係中，其作為仍必須以「禮」，而非只是互不侵犯或各自顧及自身利益，否則其平等仍只是刑罰意義上的。

²⁸ 此四層次依序為：（一）總論「德」之問題（1、2章）。（二）論人從自身言之德行（3-7章）。（三）論人從與對象言之德行（8-17章）。（四）論君王之德行（18-21章）。

第一、二章則總論德行。第一章泰伯之所以為至德，乃因其「讓」之隱微，而致「民無得而稱焉」。人類之所以能成為群體之存在，乃因讓才是可能的。讓故是德行之本。如此，德之為德的首要特點乃在於其不為人所知或隱藏於可見的事情背後——讓乃德之所以可能之主觀基礎。

第二章所述與〈陽貨篇〉「六言六蔽」極為類似，差別在於六言六蔽從「學」言，是「行」之主觀性基礎；〈泰伯〉則從「禮」言。禮相對於恭、慎、勇等而言，主要非從自身，而是從此等德行是否會有所扭曲而導致事情之不真實而言——如同讓之為德，禮之為德也是隱藏於事情背後的。因此，禮之德是「行」之客觀基礎，是事情正確且真實的真正原因。如此，「君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷」。蓋如同禮之德之隱藏於事情背後，君子（上位者）之作為亦藏於後。若上位者能有德而真實於其親，則此得必然為人民所效法而能興於仁。如此，上位者如禮之作為雖似隱藏於後，卻始終是人民德行之本。就此而論，上位者如禮之作為，正如同讓之隱藏於後而為為人主體「德」之本，便是客體而言的「德」之本。

要之，本於譚先生之論點，德行之於人非從面對超越的道德法則，甚或是面對他人之事，更先是面對自身而言的；亦即，首先是人對自己內在的自覺訴求，切願自身之善與懿美，非先從任何外在之事以言之。而這種作為主體德之本的「讓」，與作為客體德之源的「禮」，都是隱藏於主體或客體背後之「德」。而無論是禮或讓，其根本意義就顯示在「居後」這種精神表現中。根本上，日常現實的意義世界總是呈線性結構而向前步伐發展，其主要的特質則是對於無止盡的欲求與貪圖所得之執著。禮或讓這個「居後」之德正是放棄這些競逐與慾求，從而讓意義的根源返歸真實的「自身」。我們也可以說，這種具有「居後」（或者說就是「無」）的精神內涵之禮與讓，其作為德之「本」，也正是人道之本，正是一切具有德行意義的行為之起源，其具體的顯示就是「無我」的人格精神。

(二) 無我之道——「自我」的哲學基礎

上一節有關禮與讓這二種「居後」之德，其哲學根據就在於〈子罕篇〉著重討論的「無我」精神。有關自我問題，譚先生依然將它區分成幾個不同的意義結構層次加以論述。這裡我們無暇贅述相關細節，而想聚焦於自我的哲學議題，從而窺見《論語》慧見及譚先生論理之深厚根據。

依譚先生，若一切道理都是從作為人而言的話，除了從「人性」整體而言外，人往往亦從作為固著意義的「自我」而言之。而所謂的自我其實只是一種由思想意識而有之一種存在（動物亦有之）。然而，意識到自身之為自我，與意識到自身之為人，乃兩種不同的事。再者，自我與人性（自身）非必然對立，只是人往往將它們對立起來，從而只肯定了自我而否定了自身之人性基礎²⁹。因此，談自我問題若只純然從自我之對外言，往往造成人或自我之虛假與疏離；只有將自我對向「自身」以言之，意即人對自我之真實性有深切的自覺與反省（如上述之禮與讓等）之後，才能建自我之真實性。

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。唐棣之華，偏其反而。豈不爾思？室是遠而。」子曰：「未之思也，夫何遠之有？」〈子罕〉

依譚先生，本章討論兩個個體間的自我問題。從「共學」、「適道」、「立」等方面言之，這兩人的自我已往致力於兩個個體自我之融為一體，即真實的自己之方向努力。然則，「未可與適道」，「未可與立」、「未可與權」等則表示兩個自我間仍因其個別「差異」而無法融為一體。「共學」固未涉及自我議題，「適道」則有思想立場之差異，「立」則涉及具體個別性之差異，「權」則更涉及客觀層面上，對具體事情與處境無窮變化上調節或取捨之差異，欲求一致更是難上加難。如此，個體

²⁹ 如前述「性相近，習相遠」，人類若依其人性本性作為或存在，則可一體親近；若人類之作為非本於人性，則使人類相互遠去而無法成就真實的人性之道。

間面對越是具體處境，其差異也就越大越難融合；意即，主體自我面對客觀存在之多樣性與偶然性，其實是相當無可奈何的。故謂「唐棣之華，偏其反而（其花先開後合與一般花朵不同）。豈不爾思？室是遠而」，強調此非人力所能克服。然則孔子言「未之思也，夫何遠之有？」則表示只要致力於正確的「思」，個體間之自我仍是可融為一體的。

對於孔子之「思」為一體如何可能，譚先生舉出幾點。（一）思想作為自我之主體性最內在的基礎，其本質上仍是與其他自我主體具有聯繫性的。（二）一切由事物所導致的差異性終究可由對於差異性之相互協調而達成一致性。（三）自我始終共同是人，每一個個體自我終究是具有相同本性（人性）之人，除非其心思澈底自我封限，否則思為一體仍是可能的。可以說，虛偽的思呈現為澈底封限的「自我之思」，真實的思則是開放性的「無我的思」。

所謂「逝者如斯夫，不舍晝夜」〈子罕〉，「毋意、毋必、毋固、毋我」〈子罕〉等，孔子所體驗的就是這種日日更新意義的「我」，意即「無我」：沒有「自我」（ego，實體、固著、封限的）的「我」（Self，深層、廣闊、發展的），也是與人性整體之道合一的真實性之「我」，也是一切德行所以安立之基礎。「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」〈子罕〉，對於真實的我之追尋，其關鍵就在於「志」——志乃相應於我的內在真實性以及其所涉及的外在世界而言之——「志於道」。亦即，對於真實我的努力之發展歷程中，除涉及自我之真實性（無我）外，更涉及世界存在之共同體議題。

五、禮樂人文之道：興於詩、立於禮、成於樂

（一）人文之「德」：詩與禮樂作為德行致力的三個向度

如本文第二節所述，詩是對於人性美善之境的興發，禮則是共體中相處之正道，樂則是人對性靈之嚮往，並對存在整體有所感而生的悅樂

——詩禮樂三者乃「文」存在的三種形態或面向。從另一角度說，「文」之這三面向，實涵括了存在的一切：從人心（詩之興發）至人的行為實踐（禮之實踐），從行為實踐到具體創為與製作（樂之創制）——人存在有關的一切，乃至天地間的一切一都以「文」體現³⁰。

又依譚先生，《論語》中與對象有關的「德行」莫過於道，所謂「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」〈八佾〉，（詩）禮樂之文的存在意義當以內外合一的仁道，即人性結構整體的美善之真實性為基礎。因此，詩禮樂之文始終是關聯於「德行」之存在與發展的——詩禮樂之文作為三種「德」，乃人之於德行所致力的三個價值對象。

譚先生把人存在的層面區分成三個方面。（一）生產經濟之「存活層面」（二）維繫人社會群居之「共體層面」（三）人類作為具有高等智力生物的「性靈層面」。而中國古代之禮樂正對應著第二、三個層面，並以禮樂之文主導著存在所有層面之發展。依譚先生，詩禮樂之文之所以要聯繫於德行主要原因有三：（一）以（詩）禮樂之文而非存活之經濟活動主導人類存在，才可能使人類德行地成就人性化的社會——「文」之所有德行非只在「文」本身上，更在存在整體上。（二）致力於文雖非如博施濟眾之義，卻更是一種隱而不見之「德」行。而人致力於文這一「對象」之努力，雖似只在自身生命，卻是某種更長遠之德行，其終更可廣及所有的人。（三）無論從個人（詩）或人類整體（禮樂），「興」於詩，「立」於禮，「成」於樂之歷程始終是一切生命於其所有致力時之三層德行之真實。人性由詩興發，人作為個體（人格）由禮而立，人作為對萬物之化育與創為（人道）由樂而成。此成，始終連帶地對人及人類存在有所成就。要之，致力於文之興、立、成，首先就是一種德行，這種德行最終也使一切對象得以邁向人性化的存在³¹。

首先，詩之德主要是個體對於人性美善之境的興發。依譚先生，孔子論詩並非從詩之「本質」界定，如「詩言志」這一傳統之著墨於個體

³⁰ 譚家哲，《詩文學思想：卷一》（臺北：漫遊者出版社，2014），頁 54。

³¹ 《論語平解》，頁 506-512。

情志之興發以言之，而是從詩的使用效用與意義以言之。因此詩可以興觀群怨，事君事父，多識於蟲魚鳥獸之名等，也就是從「更大的」為人之心志，興發人心對「文」之覺識，使人明白雅正素養與價值，輔助人之一切活動等，以成就人性之真實性與真理。亦即，詩不只是被視為藝術作品之某一對象意義之美，而更被視為人性整體結構環節之一，也是人「文」整體結構環節之一。

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」

子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！

始可與言詩已矣。」〈八佾〉

依譚先生，從藝術上說，「巧」只具有克服物質性困難之某種能力或手段及價值；「美」固然自身即為一種價值，但真實的美更應該能反映心靈內在之懿美。「笑」存在於人與人之間的某種姿態或態度，比只具物性手段價值的「巧」更重要。同樣，從外表看，天地間最為美麗的應是那能反映內心感情的「目」。「巧笑倩兮，美目盼兮」，巧笑背後必須「倩」：確然發自內心的善良與美好，美目背後必須「盼」：在物性之外更有呈露心之期盼或志之嚮往。因此，子貢引《詩》在於指出：在「巧」與「美」，以及物性「目」與行為姿態「笑」等四種美學向度外，最重要而真實的是這些向度背後所具有的人心及其善。而「素以為絢」則指，美並非在那本身表現為美的內容或對象上，而是在那本身不直接表現為美者身上（如人心或人性之懿美等）。亦即，「巧」與「美」，以及物性「目」與行為姿態「笑」等四個環節，其真正的美學意義都不在該環節自身，而必須聯繫到由諸多環節所構成的（人性）整體環節中加以理解；而從這個與整體意義環節之聯繫中所顯示出來的美才是真正意義的美——詩作為「文」之一環節的美學意義在此³²。

³² 依譚先生，《論語》對詩或藝術之德性要求，「非要求其完成或服務於道德，而是求在其自身外更大及更真實之美，是從那存在整體、從人與物共在一體時言之美，非在欲望下藝術孤立世界自身美之事」，《論語平解》，頁 237。

（二）禮樂之文作為共體存在之道

禮在《論語》主要涉及在人類共體存在中，做人做事真實正確的態度與方法。依譚先生，禮可從三個意義層面加以統括：（一）禮的意義與目的，有三。1.人文教養之基本教化。所謂「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」〈八佾〉，禮之於共體存在之意義甚於政治管理諸事。2.對居上位者之克制，如有權勢者之驕奢，知識份子之傲慢，有財富者之不仁。3.教導人與人之間不爭的美德。（二）禮的真實性體現在如上述「居後」的精神，尤其是上位者對下位者之居後。（三）從日常體現言，禮即人性懿美之體現：析而言之，對親人體現人情感（愛）之美，朋友鄰里體現人和睦之美，君臣上下體現人對人敬重之美。而上述禮之三層面乃分別，一從人的現實作用層面，二從人的存在或存在心態，三從人倫本身言。禮因此更正現實之不善，立存在之文，體現人性懿美之真實性³³。

另一方面，作為人類存在整體理想的禮之實現，並不能脫離人類現實存在處境或事情的「需要」；所謂的「義」，便是符應人類存在整體現實處境或個人做人、做事需要意義上的「善」。若「禮義」連言，則指人類存在整體與個體做人、做事，不僅符合現實處境的需要（義與善），且也臻於「和、敬、感情」（禮與美）的境界。禮義因而對應於上述維繫人社會群居之「共體層面」與生產經濟之「存活層面」之為人處事原則，是成就人性美善真實性的重要依據。

至於作為共體存在另一向度的樂，譚先生指出，禮從身體出，強調直接的行為或作為；樂則從心言，著重人內在之心志與感受。同時，興於詩固然也從個體心志感受與文辭表達言，然其感受與表達有某特定對象或處境；成於樂則無特定對象，而指向心志對於存在整體之感受，及由之而來的，除「直接行為」外，一切藝術或人類文明（如禮制或政治制度）等之創造，並顯示人對於存在整體生命的活潑喜悅與感動。再者，

³³ 同前註，頁 231-234。

這種存在喜悅的感動是可以在人與人之間相互流傳的，意即，樂除了個體心志感受之表達外，更是社會共體中人們心靈感化與流傳的「媒介」——樂因此得以作為社會共體存在臻於美善之「文」³⁴。

1. 子語魯大師樂。曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」〈八佾〉
2. 儀封人請見。曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」〈八佾〉

依譚先生，上引〈八佾〉二章分別指向：1.從人自身對於存在整體之「悅樂」言，直述樂的本質，從而指出全部人文創制於人自身內之內在根據與境界。2.從客觀存在言，述說人文創制之客觀意義及真實性，指出人文之「道。」³⁵。

「儀封人請見」一章，主要指出「文」之真實性並不因個體之存喪而存喪。亦即，文作為道具體顯示的結構紋理或樣態，並非人自身的創制。所謂「賢者識其大者，不賢者識其小者」〈子張篇〉人只是自覺地參與到「道」的意義結構顯示（文）之中，並依其賢愚而有大小之「德」（得）而已。

「子語魯大師」章，傳統上大抵皆從「樂曲」本身之四階段加以理解。然依譚先生，這裡孔子與魯大師討論的音樂本身的本質或境界，以及音樂本質所體現出的人對存在整體感受的不同層次與形態³⁶。（一）翕如。音樂始作大抵先求音聲變幻茂盛之美，以從中求得對音樂之滿足；如同人之求悅樂，起初亦多求外在物質或感官享樂之新奇與變化。（二）純如則繼翕如後自覺地力求歸於如絲般地儉簡平靜、素樸平淡之音聲與存在心境，乃內在生命無待時之美。然而翕如與純如都尚相關於

³⁴ 同前註，頁 254-255。

³⁵ 同前註，頁 256-258。

³⁶ 依譚先生，魯大師乃掌管音樂之太師，孔子之樂藝再精湛也不應就樂曲或音樂本身受教於孔子。同前註，頁 258。

外物與存在處境而有之境界，非如（三）皦如之力求純然出自於內心真實光明無晦時之悅樂。皦如之於音樂中，乃心深切細微的了悟，所有音調皆為心之所關切，其意義與意象亦明白深刻，明朗透徹，如人心光明明白時之心境。此時，人無怨無求，不患得患失，一切作為皆體現人性真實之美善。（四）繹如則顯示為某種貫徹始終，內外一體，與萬事萬物無所違逆地貫通為一體時之真實與和諧。如韶樂之盡美又盡善，實乃音樂及人心悅樂之極致境界，亦為人性美善之最高真實性³⁷。

要之，從音樂本身所體現出來的這四個境界，實即象徵人之於德行實踐歷程中，人自身與世界整體存在間所顯示出來的四個不同的境界層次。

（三）人文之道：詩禮樂意義結構之相互融攝

上述樂之所以能達至此極致境界，除了人主體對於德行之努力外，亦與客觀意義上，詩禮樂這三種文的存在面向或型態，及其體現或實現時所顯露出來的樣態，即創制方法之正確性，其意義結構間之相互滲透與融攝有密切關聯。

例如，「興於詩」雖然主要始於個體心志活動這一結構層級，但所謂的「詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名」〈陽貨〉，其意義結構本身便已然蘊含了與作為共體存在之道的禮樂人文意義向度。事實上，當譚先生指出「在事物各自之美外，文正針對事物個別性、對事物與存在作更高層次提升」時³⁸，

³⁷ 同前註，頁 258-264。

³⁸ 例如《文心雕龍·原道篇》：「文之為德也大矣，與天地并生者何哉？夫玄黃色雜，方圓體分，日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形：此蓋道之文也」。日月山川之「文」在其「麗」與「禮」，天地由其麗與理而成文，「玄黃」與「方圓」因其「色雜」與「體分」，非理、非麗，故非文。麗不同於美。在〈麗辭〉中，文辭之所以麗，在其能成對；事物之麗，意在於其能成對。亦即，「麗」非從事物本身之美而言，而是美之為真實地美之更高原因——文之美在「麗」。因此，「在事物各自之美外，文正針對事物個別性、對事物與存在作更高層次提升」，見譚家哲，《詩文學思想，卷一》，頁 390-391。

就是從德行意義整體聯繫的角度來理解「文」。如譚先生所述，作為人類存在其客體面之極致的道，實可由人對「文」的覺識而達至。所謂「道沿聖以垂文，聖因文而明道；旁生而無滯，日用而不匱」《文心雕龍·原道篇》，道固然隱微不可見，卻無所不在地顯示為人與天地萬物間之種種「紋理」。所謂「心生而言立，言立而文明，自然之道也」《文心雕龍·原道篇》，聖（人）參與到此紋理之創生活動中，並經由「語言」對此紋理之意義脈絡加以表達，即顯示為詩禮樂等創製作品之文——此即「道沿聖以垂文」。這個意義的文乃對應於「質」（即道）所顯現出來外表或型態而言，也是對於語言意義的提升，泛指一切作為對象意義的詩禮樂等文明創製作品。

反過來，作品之創制必然涉及聖（人）之於道的顯示樣態，即事情實現時表露之樣態，或事情處理的正確方法；這個事情實現時表露的方法或樣態，除涉及上述作為對象意義的文（第一層意義）外，更涉及後（聖）人對於先聖（人）作品創制的用心、樣態、方法（文之第二層意義）的體察，即體察或覺識天下之「道」——這個道就是先聖之於文（作品）創制的用心、樣態、方法（文之第二層意義）。此即譚先生所謂：「道由文之建立而建立」，即表示，事情之正確方法，是從其體現或實現時所顯露出來的樣態（文）而確立³⁹。詩禮樂三種人文（作品）存在之道，就是從體察其作品創制之用心或方法而說的。

例如，在禮文（乃至詩文）之創制中，誠如譚先生所指出的，禮若是存在中人與人相處具體之道，則心心相繫的存在感受（樂之繹如）必然也應在此禮之文明創制中；一切文明的創制都應以此存在的悅樂感受為終極⁴⁰。反過來，我們也可以說，樂文之創制若背離作為共體存在之道的禮文，則所謂的悅樂將只如作為孤立之美的藝術品般，無法達致盡善盡美的極致境地，更遑論之於存在整體悅樂的感受與表達。同時，樂文的結構創制之極致，也必然要能如詩般地直接觸及人對存在的悅樂

³⁹ 《論語平解》，頁 267。

⁴⁰ 同前註，頁 264。

感受，進而興發人對人性美善的嚮往——詩是一個完美意義結構最好的象徵。

要之，所謂「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」〈八佾〉，詩禮樂三者作為文客觀存在對象的三種「形態」，其所指涉的意義結構層級固然有所不同；但從三者體現或實現時所顯露出來的樣態，或創制方法與精神來說，卻都從屬於德行意義整體（仁道）的某一環節。在此基礎上，「個體」層級的興於詩，與「共體」層級的立於禮與成於樂，三個意義層級之間可以彼此相互融攝。

六、個體結構與整體結構間之契入 ——個體心志嚮往與具體德行實踐

詩禮樂人文之道如上所述。然而，就具體的德行實踐來說，更重要的關鍵可能在於，作為人格主體的人「如何」參與到此德行意義整體的實踐。畢竟，只有回歸到人的自身存在，我們才能論及德行的實踐。這方面，我們將分別從心志（心之所向）與具體德行實踐兩個層面加以論述。

（一）志於道，據於德，依於仁，游於藝——孔子志向所顯示的意義整體聯繫

「志於道，據於德，依於仁，游於藝」〈述而〉一章，傳統上都將它解讀為所謂的「成德之序」，即德行實踐的進程次序與輕重本末等議題⁴¹。然而譚先生從本篇章文本結構脈絡及遣辭用句之考察，精準地指

⁴¹ 有關這問題經典性的論述，請參見吳冠宏，〈儒家成德進程之思想與理序：以《論語》志於道章四目關係的詮釋問題為討論核心〉，《東華人文學報》第3期（2001），頁189-214。再者，姑先不論「藝」是否即為「六藝」，與「志、據、依、游」是否僅為譚先生所解讀的「心之所志」（心志之意義結構關係）；即以朱子而論，其固然也強調「志於道，據於德，依於仁」

出，本章係對於孔子志向之描述，且此描述並非就孔子之如何「尚德」或「好仁」等具體的德行實踐進程以言之，即並非泛論孔子的志向「是什麼」，而只是描述作為自我心志時，孔子心志是「怎樣的」一種心志，也就是描述其心志向往之四個環節，其所顯示出來關於個體與德行整體間之「意義結構關係」⁴²。

就志於道來說。依譚先生，《論語》的「道」主要有三層涵義：（一）為道即仁之實現，所謂「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」〈學而〉。（二）事情執行之正確方法，如「吾道一以貫之」〈里仁〉等。（三）直指終極至真實的道理，如「朝聞道，夕死可矣」〈里仁〉等。其中，道之第三義應包含第一義，因為終極至真實之道，

三者間之環環相扣；但又其強調其「無本末，有先後」，故需循序精進（即由粗轉精），顯然主張它們是成德實踐中實質存在的三個「階段」，也就是朱子依線性時間思維方式，將此三者視為成德歷程中必須著力或彰顯，且具有差異性的三個德行「主題」。然而，從本文前述「興於詩，立於禮，成於樂」之精神或方式看，也可以說，「道、德、仁」三者所指涉的客觀意義固然有其意義層級之差異。但從成德實踐的角度或結構整體看，例如，當我們稱某人處於「據於德」這一環節時，若非同時顯示「志於道、依於仁」這二個結構環節，能真正稱為「據於德」嗎？反之亦然。其實在具體實踐歷程中，從整體來看，三者都是道（仁道）整體結構環節中之某一環節，缺少了其中任何一個環節，任何一個環節便無法顯示出來。那我們又如何可能說，某人正處於據於德的「階段」（階段乃可以獨立於整體而存在的某一部分，非如環節之依其他環節或整體環節而啟動或存在）。

其實，若真要論及真正意義的「成德之序」，似乎可考慮孔子「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩」〈為政〉，「志於學」，當然是學「道」，三十而立於「道」，四十而「道」顯示於情意方面而不惑，五十而「道」顯示為個體之客觀天命……。亦即，因著孔子個人之精敏力學，篤行於道，作為德行結構整體意義之「道」，便在孔子生命不同的「歷史階段」而顯示出其與孔子不同的關係或意義結構。即十五之為「心之所向」，三十之「立」，四十之「不惑」，五十之「知」道顯示為天命，六十之「耳順」——如與道合一之「噉如」，心境光明明白，無怨無求，不患得患失，以及七十之「不踰矩」——個體所言所行無非道的顯示（釋如）：貫徹始終，內外一體，與萬事萬物無所違逆地貫通為一體時之真實與和諧。同時，這種意義下的「成德之序」，乃對於孔子成德歷程中與道的關係之現象描述，並非作為某種客觀規範而言之。

⁴² 《論語平解》，頁 421-426。

主要亦仁與禮樂而已⁴³。若然，那此處「志於道」又該如何理解呢？譚先生曾經指出，志於道乃指向外在而言。「志」本身當然是從人的「自身」（自身乃德行實踐的必要基礎）而言的，然而這個志之所向的道卻又指向自身之外；亦即，志於道者其所關懷者必然是在「自我」的存在外之其他存在者（如他人）。因此，志於道這志向標誌著孔子嚮往著作為個體自我之存在，必須往自我存在之外的其他存有者（如他人）的共體世界而存在，此也相應於前述孔子的「無我」人格精神。

如前述，《論語》的「德」主要指向一種無我與為他的人格精神，因此，當人「真實地」無我為他，其實就是「以德」（客觀上言）或「懷德」（主觀上言）等。然譚先生更精細地指出，「據」於德於《論語》文本中只於這裡出現，所謂的「據」乃介於德之主觀與客觀層面之間——既言「志向」，就如同現象學的「意向」般，其意義結構乃介於主體與客體「之間」，既非主觀意義上已實踐的「懷德」等，亦非客觀意義上規範性的「以德」等，而只是對於心之所向的意義結構關係之描述。因此，德作為志向所顯示的「意義結構關係」，如同志於道般，其所顯示的主要是孔子「如何」在個體自我的世界與德（行）所涉及的共體世界之間，選擇了「據於德」而參與到德行實踐所涉及的整體結構中。同理，依於仁之「依」所指涉的主要也在於孔子之於個體自我世界與德行整體結構（己立立人之仁）間之志向或選擇，其所顯示的意義結構關係。

至於「游於藝」，譚先生同樣根據《論語》文本精密考察，將「藝」解為現實存活中各種辦事或謀生的技能或技藝而非傳統所謂的「六藝」。因此，「藝」是外於「文」之事，與禮樂之文無關。對於一般人來說，藝代表了某種現實生活中有所限制的必然性（人無藝能則難以謀生）；而言「遊」於藝，則強調孔子對於現實種種具限制性的謀生技能

⁴³ 同前註，頁 268。

抱持某種「超脫」的態度，更嚮往於他人視為非具必然性的道、德與仁等生命領域，此更顯示孔子生命於現實限制外之自主性⁴⁴。如此，當人對於事關個體或自我存活之必然性限制的藝抱持「遊」（超脫）的態度，即表示其心志之所向更在於道、德與仁。如此，游於藝，實與志於道、據於德、依於仁之心志向往相互呼應。

要之，如同詩禮樂作為文之三種型態，作為孔子志向意義結構關係的「志於道」等四者，固然也分別涉及德行實踐之不同意義結構層級。但是四者卻都涉及個體自我對於德行共體世界的心志向往與選擇。就此而論，孔子的志向是相當確切而真實的。因為，無論是哪一個層級的德行實踐，最主要都涉及是以自我之私心成就個體之慾望世界，還是以大公無私之心成就德行共體世界這個根本問題。

（二）里仁——個體自我與共體世界間德行實踐之契入

就具體的德行實踐來說。一方面它不同於志向之只存在心裡，更需要身體的介入，也必然涉及客觀存在世界；因此，德行實踐存在於活生生的個體與世界存在間，意即是個體結構與世界整體結構之間的問題。另一方面，「為仁由己，而由人乎哉？」〈顏淵〉，即便人必然立身於共體世界中，具體的德行實踐仍要從個體開始。那在這個體與整體交融的世界中，德行實踐要從何處契入呢？

「里仁為美。擇不處仁，焉得知」〈里仁〉。依譚先生，《論語》中「仁」作為存在之道乃針對社會上一般無親屬或情感關係的人說的，「里」就指出這種關係處境。同時，「里」還有「居處」之意，「處仁」即表達這種人與人之一般關係。因此，「里仁」正標誌著介於天下（共體世界）與個體「之間」那種具體而真實的存在關係。在此關係中，人非如置身於天下之對一切無能為力，人既能主動地為仁，亦能被動地不為仁。亦即，對於仁的具體實踐，非是先將仁實踐於天下之中，亦非只

⁴⁴ 同前註，頁 423-425

是個體自己的事，而是要從介於天下與個體之間，這個人與人可以切身互動，因而也可以具有相互主動性的「里」契入⁴⁵。

再者，仁的根本精神是「己立立人」，致力於「他人之為人」的整體努力而已。〈里仁〉正是從整體結構的高度，契入個體自我與世界共體存在問題的，此亦即譚先生所述，〈里仁〉論仁不同於其他篇章對於仁之泛論，在於它指出人類存在應以「仁」為基礎：

1. 子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」
2. 子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」
3. 子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」

1章指出，不仁者之心隨境轉，無論存在處境為約或樂都難以安於仁。反之，「仁者安仁」，不論任何存在處境都能使自己居處的心境以仁為依歸；甚至，其存在心境之安與否，實可超越或獨立於現實存在處境之約與樂的。又依譚先生，智（知）是人類對於外在存在有所覺識、掌控、收攝及得以轉化的能力，智可以使人脫離人性本然而「外在化」地存活於世（如私智自用，將知識或能力作為自我慾望的工具等），也可以使人以人性真實的存在為依歸，從而使外在世界「內在化」（與人性本然為一），並將人類帶往另一個與本性一致而更高的存在狀態——道或天道。因此，「智者利仁」乃指出，人類一切技能知識與智慧都應以作為共體存在之道的仁為依歸⁴⁶。

2章則闡述個體自我置身共體世界中「愛、惡」之道。人作為個體，好惡乃自然本性的流露，對人之愛惡本身並非必然不善，關鍵只在於其人之仁與不仁而已，故謂「唯仁者能好人，能惡人」。因仁者把對於人

⁴⁵ 同前註，頁 278-292。所謂「用之則行，舍之則藏」〈述而〉，我們也可以把人於「里」中之「被動性」類比於舍之則藏，「主動性」比擬為用之則行，則里仁之行動抉擇便處於「藏與行」，即介於行為結構之終結與開端「之間」；因此，行為結構的發展即顯示為某種開端與終點循環反覆發展的曲線。

⁴⁶ 同前註，頁 302。

之好惡視為自身的事，不會因此而加害於人；再者，仁者所好者、惡者正為仁與不仁，其好惡基於仁，故非不仁。

3章主要指出，作為群居的人類，單靠個人其為惡是有限的，人類之所以造成重大的過錯，大抵都藉由某種群黨意識或力量才造成的。再者，人之為惡背後常常有某種「為人」（如為了正義，階層，家庭乃至國家等），或特定對象的偏愛等理由，如此則更看不出自己的過錯而無所忌憚。因此，從觀察人之所偏愛的人物或參與的群黨中所犯的過錯，即可知道何謂仁與不仁了。本章實指出個體處於共體世界中，仁與不仁的重要關鍵。

要之，選擇以作為個體結構與共體結構之中介的「里仁」契入德行實踐，並以個體所居處的現實存在處境、對他人自然流露的「好惡」，以及智識的運用方向來論述仁，實切中人性最平凡而真實的存在向度。所謂「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣」〈述而〉，成就為之不厭，誨人不倦的「君子」人格，便是個體置身於共體世界中德行實踐的具體方向。

（三）君子人格之道——人主體之真實性

上述「里仁」從個體與共體世界之間論述以仁為「居處」之道，主要是從關於「對象」之是否有道而來之愛惡以言之；「君子」則從人所面對的存在處境更具體地論述成就個體人格之道，乃從人心面對仁的自覺與努力，進而成就主體人格的真實性而言：

1. 子曰：「朝聞道，夕死可矣。」
2. 子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」
3. 子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」
4. 子曰：「能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？」
5. 子曰：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求為可知也。」

依譚先生，君子之人格之真實性端在於，人於多大程度上「獨立」於世俗存在方面的心態與價值（故〈里仁〉之後的〈公冶長〉即著力於對「社

會與世俗存在」之反省與批判），因而也在於其作為與心志多大程度上是嚮往仁道的。

1章關於生死或生命的價值，不在乎能否將仁道廣泛行於天下，但求自己對於仁道真能知之、聞之，則已是生命最大的意義與喜悅，於亦可見人心志之深切嚮往與真實性。2章言聞道進而志於道者，對現實的生活起居不論如何都能坦然受之，進而，對於世俗毀譽與好壞都不再隨之起舞。3章言君子之「懷德」與「懷刑」乃期盼自身以德行行事，亦切望勿做違逆之事，二者皆從對自己之要求與限制。小人則反之，唯向外求更大的財富與利益，無切望無原則，更無德行。4章繼心志嚮往後，言對於事情的作為本身與成就，其背後涵義為：人人固然期望能做大事，但如為國等大事之道，實亦唯禮讓而已。進而指出，真正真實的「對象」不在於大事，而在於禮與道。因而，人不當以其所作為的成就之大小而觀之，重要的是其作為本身是否合乎禮與道之真實。否則作為再大卻背離人性整體，於人類存在又有何益？同理，5章強調，真正的君子不僅不在乎自己所謂的成就，連是否能謀得一應有的份位都非其心之所繫，而只重視自己作為與能力之真實性。

以上關於君子的本質與真實性，譚先生將它們可統括為兩個方面：存在的真實性（存在本身之道、人存在的心懷、人之生活起居及行為等），與關於成就的真實性（人面對成就時之心境、所為之事與態度，對自己能力真實性之要求等）。存在的真實性以是否合乎道義為依據；成就的真實性則與前述無我的德行相呼應，不在乎自己之所得與外在成就。而人能對自己客觀成就之存在與得失持超然心態，才有可能成就更為真實的道與自己，此道之真實顯示於自己，即君子⁴⁷。

要之，〈里仁〉論君子從人自己最切身的存在處境問題入手，並本於「無我」人格精神，強調對於外在利益與世俗得失的超然心境，從而要求君子應本於仁道原則，力求人面對自身存在的真實性，期使人於自己身上具體顯示作為人性整體結構的仁道。

⁴⁷ 同前註，頁 306-314。

七、結語

以上本文指出在譚先生詮釋下《論語》之根本綱領：（一）平凡而真實的人性之道，德行之學。（二）「無我」與「為他（人）」之學。（三）禮樂人文為基礎的共同體之道。同時，本文並非屬於議題專題論述之作，毋寧更像是對於譚先生解讀之「導論」，且相關章節的結論亦重述於章節之後。因此，作為結語，本文不擬贅述各章節重點，而想針對譚先生的「論語學」提出一些個人「感想」。

首先，個人認為，像《論語》這樣的經典，每一個時代的人都應該以其時代的語言、現實處境乃至文化背景作出相應的詮釋。譚先生《論語平解》一書的出版，足以為當代《論語》詮釋帶來重要啟示意義。如前文所述，譚先生認為「西方哲學典籍，其體系之龐大與精密，都無一能與《論語》之寫作與編纂相比擬」。單以他對於所選十篇主題與主題間之連貫，甚至每一篇內章節與章節間之系統關聯，所作出的嚴密詮釋，就足以讓譚先生在《論語》詮釋史上佔有重要地位。

其次，譚先生雖然幾乎不引用西方哲學術語與相關概念作為詮釋根據，但個人認為，若非先生對於西方哲學之高度素養，實難有如此的精敏慧見與融會貫通。這不禁讓人聯想到當代中國哲學「新格義」（以西方哲學相關概念詮釋中國哲學）議題的爭論。於此，譚先生已做出最好的典範，就是：洞澈東西方哲學傳統及當代思潮之主要議題與運思方式，掌握其整體血脈後，再回歸自身文化傳統之精神與語言表述方式，進而展現自身哲學特殊的風格與生命力。於此，譚先生所開創的格局無形中已超越「新格義」問題之爭議。

再者，相較於佛教之於當代台灣社會的蓬勃發展，儒家幾乎已成了學院少數人研究的對象，更遑論其於民間的推廣普及。這也許是時代因緣際運與現代學術專業分工等諸多因素使然。然而，個人以為，當代儒

學研究工作者實亦責無旁貸。例如，如前所述，當代儒學研究的主流是以宋明理學融攝先秦儒學，這固然有其概念體系建構上之權宜性與詮釋的合法性。然而，個人認為，中國儒學最原初的整體慧見仍然存在於《論語》，尤其是人面對「具體存在處境」中所顯示的關於存在界與個體人格之思想與作為，而不是如宋明理學之於心性天道、理一分殊等抽象議題之高揚與爭辯。亦即，儒學的生命力與實踐可能性在於《論語》——當然，這要看我們如何詮釋《論語》——而不是宋明理學。於此，譚先生所做出的貢獻是格外有意義且富於時代精神的。

最後，限於個人學養，且作為「導論性」作品，本文當然無法顯示譚先生「論語學」之精微奧義，並對每一篇章主題做深入延展性的探究。但想譚先生畢生半游離於學院體制外，隱居於鄉野講學著述，其對《論語》詮釋所做出的巨大貢獻，學術界尚鮮有人回應。本文之作，一則以向譚先生表達最高的敬意，一則野人獻曝，期盼引起當代華文學界對這位傑出學者的注目與延展性研究。

主要徵引書目

一、傳統文獻

朱熹註，趙順孫纂疏《四書纂疏》。臺北：新興書局，1972。

二、近人論著

(一) 專書

譚家哲，《論語平解：選篇》。臺北：漫遊者出版社，2012。

———，《論語與中國思想》。臺北：唐山出版社，2006。

———，《形上史論》。臺北：唐山出版社，2006。

———，《詩文學思想：卷一》。臺北：漫遊者出版社，2014。

牟宗三，《現象與物自身》。臺北：學生書局，1984。

南懷瑾，《論語別裁》。臺北：老古文化出版公司，1976。

錢穆，《論語新解》。臺北：東大圖書公司，2007

羅姆巴赫(H. Rombach)著，王俊譯，《作為生活結構的世界—結構存有論的問題與解答》。上海：上海書店出版社，2009。

(二) 單篇論文

吳冠宏，〈儒家成德進程之思想與理序：以《論語》志於道章四目關係的詮釋問題為討論核心〉，《東華人文學報》第3期(2001)。

———，〈結構化《論語》的反思——譚家哲《論語與中國思想研究》初探〉，《鄭清茂教授祝壽會議論文》(花蓮：東華大學華文系，2013)。

Wang, Jum (王俊), Eine Vertiefte Interpretation Des Konfuzianistischen Begriffs “Ren” im Horizont Der Strukturphänomenologie “Culture International Journal of Philosophy of Culture and Axiology”, vol. VII, no. 1/2010.

（三）網路資料

李賢中，〈孔子正名思想的現代意義〉，《第五屆「世界儒學國際會議」》
（山東孔子學院：山東大學儒學高等研究院主辦），2012.9.27-29，
網址，<http://www.confucius.gov.cn/Item/1981.aspx>（2014年5月7日作者讀取）。

Selected Bibliography

- Tan, Jia Zhe, Lun Yu Ping Jie, (*A Plain Interpretation of Analects*), Taipei: Azothbooks, co, Ltd, 2012
- Tan, Jia Zhe, Lun Yu Yu Zhong Guo Si Xiang (*The Analects and Chinese thoughts*), Taipei: Tonsan Press Co.Ltd, .2006
- Tan, Jia Zhe, Xing Shang Shi Lun (*The History of Metaphysics*), Taipei: Tonsan Press Co.Ltd,. 2006
- Tan, Jia Zhe, Shi Wen Xiao Si Xiang (*Poetry, Literature and Thought*), Taipei: Azothbooks, co, Ltd, 2014.
- Mou, Zong San, Xian Xiang Yu Wu Zi Juan (*Phenomenon and The Thing Itselfness*), Taipei: Student Book Co., Ltd., 1984.
- Nan, Huai Jin, Lun Yu Bie Cai (*An Particular Interpretation of The Analects*), Taipei, Old Culture Publishing Co.Ltd., 1976
- Qian, Mu, Lun Yu Xin Jie (*The New Interpretations of The Analects*), Taipei: Great East Book Co.Ltd.2007
- Rombach, H, Trans.By Wang Jun, Zuo Wei Sheng Huo Jie Gou De Shi Jie —Jie Gou Cun You lun De Wen Ti Yu Jie Da (*The World as An Living Structures——The Problems and Solutions of Structural Ontology*), Shang Hai:Shang Hai Book Co.Ltd, 2009
- Wu, Guan Hong, "Ru Jia Cheng De Jin Cheng Zhi Si Xiang Yu Li Xu——Yi Lun Yu Zhi Wu Dao Zhang Si Mu Guan Xi De Quan Shi Wen Ti Wei Tao Lun He Xin" (*The Orders and Reasons of The Confucianism Moral Process*), Hua Lian:Journal of Donghua Humanities, Dong Hua University, 3, 2001
- Wang, Jun "A Refined Interpretation of the Confucian Concept "Ren" in the Horizon of Structural Phenomenology" *Culture International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, Vol. VII, No. 1/2010

Return to the Truthfulness of Humanity —A Proposal of Jia-Zhe Tan’s Analectology

Te-Tsai Lee*

Abstract

The main purpose of this paper is to highlight the truthfulness of humanity as the first principle in terms of which Jia-Zhe Tan interprets the *Analects*. While we adhere to this principle, some other scholars’ commentaries are critically considered in order to pinpoint what the fundamental spirit and the philosophical basis of Tan’s Analectology are. It will be shown that the grounds of Tan’s Analectology are (1) the ordinary and truthful humanity as universal reason, (2) the virtues of ‘without me’ and ‘for others’, and (3) Li-Yue (ritual and music as symbol of civilized way of life) and humanism as the supreme principle of a community. Finally, we highly affirm the significance of the publication of *A Plain Interpretation of Analects* written by Mr. Tan, and argue that the work is definitely a milestone of both the contemporary interpretations of *Analects* and Confucianism itself.

Keywords: The Analects, Tan Jiazhe, Truthfulness, Humanity

* Associate Professor, General Education of Chaoyang University of Technology